

Defier le « buen vivir »

Essaie Photographique : Un croquis des formes du 'buen vivir' de Pioyá, Cauca

Vilma Almendra
Manuel Rozental
Edwin Rodríguez
Ángela Muñoz
Mauricio Escobar

| Colombie |

Le mouvement indigène de Cauca en Colombie a historiquement été caractérisé par la multiplicité des résistances qui sont sorties des luttes armées et négociées. Sa plus grande reconnaissance nationale et internationale a été une conséquence des récupérations de terres réalisées dès les années 70, et jusqu'aux années 90, et de la création du *Consejo Regional Indígena del Cauca* (Conseil régional indigène du Cauca, CRIC), l'une des premières organisations indigènes du continent. Ce processus de lutte a également promu la création d'autres organisations individuelles dans les zones indigènes de Nasa, parmi lesquelles se trouve l'*Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca* (l'Association de Conseils Indigènes du Nord du Cauca, ACIN)¹ Organisation zonale affiliée au CRIC dont le siège est à Santander de Quilichao, Cauca. Cela représente 19 Cabildos [Conseils] et 15 Resguardos [Réserves] Indigènes situés dans 8 municipalités du nord de Cauca, au sud-ouest du pays. qui est née dans les années 90.

Bien que la récupération des terres et la création d'organisations individuelles soient déjà

un drapeau de résistance de la part du Cauca indigène, la transformation fondamentale des communautés a été la consolidation des « Planes de Vida » [Plans de Vie], définis par la communauté comme le *Sxa'w* (rêve collectif, en *Nasa Yuwe*, la langue du peuple Nasa) qui cherche à avancer de manière équilibrée et en harmonie avec *Uma Kiwe* (Mère Terre),² En d'autres termes, l'équivalent de ce qu'ils appellent les peuples indigènes de l'Équateur depuis quelques années, le Sumak Kawsay, le Buen Vivir [Bien Vivre, en français]. contre le Projet de la Mort, compris collectivement comme le modèle économique transnational.³ Depuis plus de dix ans, dans les communautés Nasa du nord du Cauca, nous avons commencé à qualifier de « Projet de Mort » le modèle économique du capital, en particulier dans sa phase néolibérale, précisément à cause de toutes les conséquences qui se produisent sur nos territoires.

En réalité, ce qui se passait vraiment, c'était la revitalisation de l'autonomie et l'émergence d'alternatives fondées sur des principes ancestraux et guidées par notre sens de *Wët wët fxi`zenxi* (*Buenos Vivires*, ou « façons de Bien Vivre »), qui sont différents des idéaux de « développement » et de « progrès » imposés par l'État depuis plus de deux siècles. C'est précisément pour cette raison que l'ACIN s'est présentée comme l'une des organisations indigènes les plus reconnues en Colombie dans les années 2000. De même, elle a acquis une visibilité internationale en promouvant de grandes mobilisations,⁴ Ainsi que le processus interne autonome pour le Buen Vivir, l'ACIN s'est projeté extérieurement à travers des mobilisations comme : La Minga por la Vida, la Justicia, la Libertad y la Autonomía [La Minga pour la vie, la justice, la liberté et l'autonomie] (2004), qui a eu lieu dans une grande marche depuis Santander de Quilichao Cauca à Cali, Valle, et qui a ouvert la voie à la lutte du Mandato Indígena y Popular [Mandat indigène et populaire] ; la Consulta Popular frente al Tratado de Libre Comercio con EEUU [le référendum populaire concernant l'accord de libre-échange avec les États-Unis] (2005), dont 98 % des participants ont rejeté le traité ; La Cumbre Itinerante de los Pueblos [Le sommet pour les personnes en déplacement] (2006), qui a créé les dynamiques de l'unité et de mécanismes d'articulation et de la coordination entre les organisations sociales et populaires dans le pays ; la Liberación de la Madre Tierra [libération de la Terre-Mère] (2005-2007) dans plusieurs municipalités du Cauca, qui a promu également l'expulsion des monocultures ; la Visita por el País que Queremos [la visite du pays que nous aimons] (2007), qui a nié le gouvernement comme un interlocuteur

légitime et a embrassé les peuples pour partager la douleur et la résistance au Proyecto de Muerte; et finalement, la Minga de Resistencia Social y Comunitaria [la Minga de la résistance social et communautaire] (2008) qui a appelé à la mobilisation de tout le pays, pendant un mois et demi, pour un programme commun : dire non au modèle économique transnational représenté dans le libre-échange. et en même temps, en renforçant des économies et d'autres organisations qui s'axaient sur la promotion et la défense de la vie. D'autres formes qui ont récemment cédé précisément parce que, en révélant leur résistance et en luttant contre les politiques étatiques qui ne profitent qu'aux transnationales, des stratégies de capture ont été lancées pour neutraliser et démobiliser la construction de gouvernements autonomes qui travaillaient avec les principes de Buenos Vivires, avec la complicité de certains dirigeants et de certains secteurs de la communauté qui se sont laissé convaincre par les promesses d'accords de « paix » qui ne profitent qu'au « libre-échange ».

En tenant compte des problèmes précédents, dans ce texte, nous illustrerons en termes généraux : quelques fondements du *Buen Vivir* proposés par les peuples indigènes ; le sens et la pratique de *Wët wët fxi`zenxi* pour certaines communautés indigènes du nord du Cauca en Colombie ; quelques caractéristiques qui soulignent des différences importantes entre *Buen Vivir* et le développement ; et quelques réflexions de base.

Buen Vivir : Les recherches pour équilibrer et harmoniser la vie avec la nature

Ces dernières années, le concept de *Buen Vivir* (connu par les peuples indigènes de l'Équateur et de la Bolivie comme, en Kichwa, *Sumak Kawsay* et en Aymara, *Suma Qamaña*), fait référence à la vie digne en plénitude, constituée de bonne volonté et de pratiques politiques quotidiennes, où une relation distincte avec la nature est privilégiée et où on cherche à garantir la survie des peuples. Ceci est répété par l'un des leaders Kichwa les plus reconnus d'Abya Yala:

La traduction littérale de *Sumak Kawsay* est la vie en plénitude, l'excellence, le meilleur, le beau. Mais, comme il a déjà été interprété en

termes politiques, ça fait référence à la vie elle-même, un mélange de tâches et de volontés politiques qui impliquent des changements pour que les gens ne manquent pas de leur pain quotidien et pour qu'il n'y ait pas d'inégalités sociales entre hommes et femmes. Le Sumak Kawsay est le rêve non seulement des indigènes, mais également de tous les humains. Quand nous parlons du Sumak Kawsay, il ne s'agit pas de revenir vers le passé, car nous ne pouvons pas dire que cela ait été parfait, mais nous avons bel et bien vécu le Sumak Kawsay. (Chancoso, 2010: 456)

C'est un concept qui a donné lieu à diverses discussions, réflexions et débats. Bien que le sens et la pratique de *Buen Vivir* aient émergé au cœur des communautés andines et soient nourris et enrichis, entre autres, par la contribution d'intellectuels engagés dans les luttes indigènes, malheureusement les intellectuels organiques au service de l'État-nation, principalement en Équateur, ont adopté le *Buen Vivir* comme discours pour légitimer les politiques néolibérales. En pratique, ils ont vidé ce concept de tout son sens, alors que dans le discours, ils parlent encore de la vie dans sa plénitude (Plan V, 2014).

Carlos Pérez Guartambel, président de la Confédération Kichwa de l'Équateur (Ecuarrunari), a affirmé que, pour maintenir une relation distincte avec la nature, certains éléments de base du *Buen Vivir* doivent être pris en compte. Il a dit ce qu'ils représentent et impliquent:

[...] air, terre, eau et feu. Et à leur tour, celles-ci représentent la réciprocité, la complémentarité, l'intégralité et la proportionnalité. La réciprocité avec la solidarité, la *minga*; la complémentarité avec ce qui est contenu dans la représentation, qui n'a pas de concurrence ; il n'y a pas de dominateur ou de dominé. Ils se complètent l'homme et la femme, noir et blanc, ce qui est en haut et ce qui est en bas, le feu et l'eau. L'intégralité est la vision holistique qui relie tout. Et la proportionnalité, la question de la justice, donner et recevoir. (Pérez Guartambel, cité dans Plan V, 2014)

De cette manière, *Buen Vivir* est pertinent non seulement en raison de la nature philosophique que les peuples indigènes lui attribuent pour guider leurs interactions avec la

nature, mais également pour guider les pratiques collectives de la vie en communauté. Évidemment, la réciprocité implique de prendre soin de la Terre-Mère et de la protéger afin qu'elle continue à fournir la nourriture nécessaire. Elle implique aussi d'apporter notre soutien et de participer aux diverses tâches communes qui bénéficient à tous. À cet égard, nous considérons que tous les principes expliqués par Pérez Guartambel se manifestent dans la *Minga*, pratique ancestrale et quotidienne qui existe encore aujourd'hui dans laquelle des hommes, des femmes, des personnes âgées et des enfants s'unissent ; elle suppose

[...] un effort collectif organisé dans le but d'atteindre un objectif commun. Lorsqu'une *minga* est convoquée, elle a la priorité sur d'autres activités, qui sont reportées pour atteindre l'objectif commun.

Les résultats de la *minga* n'appartiennent à personne. Les réussites appartiennent au collectif et personne ne peut se les approprier, en rien. Les *mingas* montrent la maturité des peuples. La discipline, la capacité d'agir en communauté, l'humilité, la contribution de l'effort individuel maximal à une réalisation collective, être conscient que le commun dépasse le particulier, mais que chaque effort est essentiel, sont tous des éléments qui démontrent la qualité exemplaire d'une *minga*. (ACIN, 2008)

Buen Vivir est le fondement de la pensée indigène qui émane d'une relation harmonieuse et équilibrée entre l'être humain et la Terre-Mère. Pour cette raison, il ne permet ni la domination, ni la destruction des biens communs, contrairement à la fonction de l'État-nation, « un ordre juridique ayant pour but général l'exercice du pouvoir souverain sur un territoire donné et auquel les individus qui lui appartiennent sont nécessairement subordonnés » (Bobbio, 1989), ce qui a intensifié la mise en œuvre d'un modèle extractiviste transnational qui détruit la nature, en réalité (Zibechi, 2010).

De la même manière, *Buen Vivir* en tant que catégorie établie n'est pas un concept fini ou fermé ; c'est comme la vie en communauté, comme les relations quotidiennes, comme devrait l'être la nature des coutumes: reproductive, constructive et en transformation selon le besoin commun et le contexte. C'est-à-dire, opposé à ce qui impose le secret du modèle économique transnational avec des politiques de dépossession et d'exploitation. Donc,

[...] il est clair que *Buen Vivir* est un concept pluriel (il vaudrait mieux parler de *Buenos Vivires* [façons de bien vivre] ou de *Buenos Convivires* [façons de bien vivre ensemble]) qui vient notamment des communautés indigènes, sans nier les avantages technologiques du monde moderne ou des contributions possibles d'autres cultures et connaissances qui remettent en question des différentes suppositions de la modernité dominante. Comme le disent les Zapatistes, la mission est de construire un monde dans lequel tous les mondes vont bien ensemble, sans que personne ne vive dans une pire situation pour qu'un autre vive mieux. (Acosta, 2013)

***Wët wët fxi`zenxi* comme la vision du peuple Nasa**

Buen Vivir représente non seulement un concept récemment reconnu, mais aussi une pratique quotidienne qui tente de réunir les communautés et la Terre-Mère. C'est une pratique qui se transforme selon la dynamique de la communauté et le contexte historique. En ce sens, *Buen Vivir* pour le peuple Nasa du nord du Cauca, comme en Bolivie et en Equateur, est le *Wët wët fxi`zenxi* (*Buenos Vivires*), ce qui signifie en langue Nasa Yuwe :

(Vivre et être bien, coexister avec joie) et créer un mode de vie harmonieux entre tous les êtres de la vie. [...] Ce qui endommage le *Wët wët fxi`zenxi*, c'est le capitalisme, vivre mal, qui dégrade le cœur humain et rompt des relations dans la communauté. (Tejido de Educación ACIN, 2014)

Pour comprendre l'expérience communautaire et la pratique *Wët wët fxi`zenxi*, il faut reconnaître de brefs traits du chemin ancestral qui a réuni les peuples indigènes de Cauca et les façons de *Buen Vivir*, qui contient au moins quatre moments historiques:

L'étape de la résistance, dirigée par: Cacica Gaitana au XVIe siècle avec la lutte armée (conquête espagnole); Juan Tama et Manuel de Quilos-Ciclos au XVIIe siècle avec la négociation (colonialisme espagnol); et Manuel Quintín Lécher aux XIXe et XXe siècles avec l'éveil de la conscience et les actions *de facto* (période républicaine). La période de récupération, qui s'est caractérisée par les acquisitions de terres réalisées par des indigènes

et des paysans avec le slogan « La terre pour le peuple » et la naissance du Consejo Regional Indígena del Cauca [Conseil Régional Indigène de Cauca] (CRIC) le 24 février 1971, qui a réalisé l'une des réformes agraires les plus reconnues en Amérique latine et la plus importante de l'histoire de la Colombie.⁵ Le CRIC a été créé dans la ville de La Susana, dans la municipalité de Toribío, avec la participation des peuples indigènes du Cauca, mais également des représentants d'autres villes du pays. L'étape de l'autonomie, motivée par le Père Álvaro Ulcué Chocué de Toribío, Cauca dans les années 1980, avec la création de projets communautaires dans la région du nord du Cauca, qui est toujours une des expériences pratiques. La période de l'alternative, qui a commencé au Congreso Indígena y Popular [Congrès Indigène et Populaire] en 2004, lorsque près de 60 000 personnes - principalement indigènes - de Cauca ont marché à Cali, appelant à l'unité des peuples pour rejeter la réforme constitutionnelle et l'agression systématique provoquée par l'accord de libre-échange avec les États-Unis, et pour exiger le respect de la vie. (Tejido Comunicación ACIN, 2009)

Il convient de se concentrer sur les deux dernières étapes de ce voyage, au cours desquelles nous pouvons très bien voir le renforcement du *Wët wët fxi`zenxi*, des formes de l'organisation politique individuelle et des actions collectives internes et externes. Après les importantes récupérations de terres qui ont eu lieu à Cauca, considérées comme l'une des réformes agraires les plus complètes et les plus efficaces en Colombie,⁶ En 1970, les communautés indigènes Nasa du Cauca ne disposaient que de 200 hectares de terres et de six Cabildos [conseils] en tant que formes d'organisation appropriées. Deux décennies plus tard, il y avait déjà 122 Cabildos et 570 000 hectares de terres. (Voir Verdad Abierta.com, 2014). un processus d'autonomie a commencé avec le renforcement de l'autorité traditionnelle et de ses différentes formes d'organisation. Mais, au-delà de ces structures organisationnelles, l'essentiel pour la recherche de l'autonomie était la reprise de l'*Asamblea* [l'assemblée] en tant qu'instance suprême de décision collective de la communauté,⁷ Dans les Asambleas [assemblées] communautaires, tout le monde a le droit de parler et doit contribuer. Celles-ci sont convoquées selon les besoins, pour résoudre des problèmes, planifier des actions directes et résoudre tous les problèmes qui nécessitent une décision au sein de la communauté. Elles sont également mises en place pour élire les autorités du Cabildo, les coordinateurs des projets communautaires, les représentants de

l'ACIN et tous les postes de responsabilité et d'autorité nécessaires. Par conséquent, le caractère des Asambleas peut être résumé avec le concept Zapatiste de « Diriger en obéissant ». et de la *Minga* en tant qu'action collective sur le territoire. Sans l'*Asamblea* ou la *Minga* communautaire, la défense et le soin de nos territorialités ne seraient pas possibles. En outre, on a des *Cabildos* [conseils] indigènes,⁸ Dans le nord du Cauca, il existe 19 Cabildos indigènes. Chacun est composé d'un gouverneur principal, un gouverneur suppléant, un capitaine, un secrétaire, un trésorier, un procureur et des députés, bien que certains Cabildos exercent d'autres fonctions. En substance, sa fonction est d'exercer le concept de « Diriger en obéissant » dans les communautés. qui jouent le rôle de l'autorité dans chacune des *Resguardos* (réserves) et qui sont composés d'hommes et de femmes de base qui forment un organe communautaire élu collectivement et sans rémunération économique ; nous avons des *Planes de Vida* [plans de vie] ou des projets communautaires qui rassemblent des rêves collectifs en mettant l'accent sur la survie dans les territoires ; et les *Tejidos de Vida* [les tissus de la vie], en tant qu'instruments techniques opérationnels permettant de prioriser et d'articuler le travail politique organisationnel dans divers secteurs territoriaux de manière ponctuelle dans les années 2000 grâce au programme ACIN.

En même temps que se déroulait ce processus politique organisationnel, nous étions en train de rétablir et de recréer les *Tul*, des potagers communautaires où nous plantons des cultures pour garantir notre propre approvisionnement en aliments sains, et dont l'excédent est vendu dans les localités; le troc, où les communautés des climats froids rencontrent celles du climat chaud pour échanger de la nourriture; la Banque de Semences, un mécanisme qui permet aux agriculteurs de conserver les meilleures semences de chaque récolte pour les semis suivants; les fonds renouvelables, auxquels plusieurs familles sont associées pour travailler dans des projets agricoles, d'élevage, de production et d'industrialisation; et les magasins communautaires, chargés de commercialiser les produits afin de générer des ressources qui soutiennent les *Planes de Vida*.

En bref, les anciennes formes de communauté que nous avons recréées - ainsi que d'autres que nous n'arriverons pas à nommer - ont renouvelé le chemin de *Wēt wēt fxi`zenxi* en tant que constituant de la pensée Nasa qui exprime: « la parole sans action est vide, l'action sans parole est aveugle, la parole et l'action en dehors de l'esprit de la communauté sont la

mort »; c'est-à-dire que le discours de *Buen Vivir* doit être pratique. De cette manière, les communautés en pleine agression permanente et guerre continue faisaient autant que possible pour appliquer ces huit principes que Hugo Blanco Galdós a nommé le *Wët wët fxi`zenxi*:

Amour de la Terre nourricière et sa préservation et protection, parce qu'elle est SACRÉE, 2. L'économie et des conditions matérielles soumises à la vie. La vie est sacrée, pas « l'économie », pas l'accumulation, 3. L'importance de la mémoire et du passé, de rappeler et d'apprendre des expériences et de la sagesse des personnes âgées, ainsi que s'engager pour l'avenir (7 générations futures). Le présent est un moment. Se réapproprier et redévelopper, 4. Le collectif et la communauté: forgeurs de la communauté, 5. *Bien Vivre*. Avoir, pour être. Le plaisir d'une vie harmonieuse est sacré. La sagesse est l'héritage et la meilleure ressource. Vivre la sagesse. Accumuler n'est pas une valeur mais une erreur, 6. Diriger en obéissant. L'autorité est dans le collectif et dans le débat. La représentation n'est pas déléguée, 7. Démocratique et participatif. Contrairement au pouvoir. Espaces de débat et de réflexion collective. Les désaccords et les différences sont les bienvenus. Écouter est un privilège, une opportunité. Il ne s'agit pas d'accumuler la connaissance et la considérer comme une marchandise; on doit la partager et la construire collectivement. Dédain pour les hiérarchies, 8. Amour de la diversité. (Pueblos en Camino, 2013)

Le *Wët wët fxi`zenxi*, c'est donc une téléologie, une recherche collective permanente, dans un contexte changeant et plein de contradictions et de demandes internes et externes. Les principes ci-dessus signifient évidemment que les relations entre communautés ne sont pas harmonieuses, même si l'harmonie et l'équilibre entre hommes et femmes sont précisément ce qu'ils cherchent, avec *Uma Kiwe*. La dynamique de ces autres relations est donc touchée par des facteurs externes tels que la guerre, la dépossession, le déplacement, les lois favorables aux transnationales et la propagande médiatique, entre autres. De même, ils sont touchés par des contradictions et des luttes internes qui sont difficiles à gérer lorsque les autorités indigènes et les secteurs de la même communauté ont été captivés par l'ambition et la cupidité du capital. Il est difficile de parler de *Buenos Vivires* en pleine guerre, et dans

des territoires qui sont en train d'être remaniés par la mafia et l'extractivisme capitaliste de l'accumulation. Malgré tout, nous existons, nous ré-existons et nous voulons survivre, et alors, en pleine mort, les façons de *Buen Vivir* devient des moyens concrets pour défendre la vie entière.

Buenos Vivires à propos du développement

Il existe des contradictions et des oppositions entre les cultures indigènes qui revendiquent et luttent pour *Buen Vivir* et la culture occidentale qui impose le développement des États pour le bien des transnationales et des élites économiques nationales.

Le développement, défini « parfois comme un État, parfois comme un processus, tous deux liés aux notions de bien-être, de progrès, de justice sociale, de croissance économique, d'expansion personnelle et même d'équilibre écologique » (Rist, 2002: 19), était une catégorie créée en 1949 quand le président Truman a lancé le plan Marshall, en particulier le point IV, visant à transférer la science et la technologie aux pays « pauvres » et « sous-développés ».

En même temps, il est devenu nécessaire de créer le sous-développement en opposition au développement pour consolider la dichotomie parfaite qui leur permettrait d'exécuter leurs plans. Ils ont également établi le « 'sous-développement' comme un état de privation, plutôt que le résultat de circonstances historiques, et les 'sous-développés' comme des pauvres, sans demander les raisons de leur indigence » (Rist, 2002: 94). Donc, selon cet argument, « la seule réponse possible est de la croissance et de l'aide, compris en termes technocratiques et quantitatifs » (Rist, 2002: 94). En réalité, ils cherchaient à accéder aux marchés, à investir le capital et à exploiter les matières premières et les peuples au nom du « progrès » et du « bien-être » des pays pauvres. Avec cet objectif stratégique à l'esprit, la raison de leur pauvreté n'est pas mise en doute, ni la raison pour laquelle on les appelle 'arriérés' par rapport aux États-Unis et à l'Europe. Conformément à cet objectif stratégique, « Truman n'a pas hésité à annoncer un programme d'assistance technique qui supprimerait les souffrances de ces populations, grâce à l'activité industrielle et à l'amélioration du niveau de vie » (Latouche, 2007: 11).

Comme nous avons pu le voir jusqu'ici, le sens de *Buen Vivir* est enraciné dans la

communauté et dans la recherche d'une relation harmonieuse avec la nature. Cela ne signifie pas que les communautés envisagent un modèle de totalisation. En effet,

Il est vrai que sous le concept de *Buen Vivir*, il y a des aspects communs, et il y a aussi des divergences dans certaines priorités. Mais cela est parfaitement compréhensible car il répond à différents contextes culturels, historiques et environnementaux. Par conséquent, ce n'est pas une proposition essentialiste. À son tour, il existe de nombreuses coïncidences qui pourraient être définies comme *Mal Vivir* [vivre mal], c'est-à-dire ce que l'on ne veut pas. Dans cette voie, la rupture avec l'idéologie du progrès est la clé. *Buen Vivir* propose de "découpler" les concepts de la qualité de vie et le progrès, y compris son expression actuelle dans le développement économique. [...] Pour ces raisons, *Buen Vivir* doit être construit à partir de conceptions de la relationnalité, plutôt que d'une dualité nature/société. (Gudynas et Acosta, 2011: 109)

Compte tenu de la signification et des pratiques du *Wët wët fxi`zenxi* comme un engagement au concept de *Buen Vivir* dans le nord de Cauca, nous considérons que les concepts et les pratiques qui le définissent vont à l'encontre des idées de développement, puisque

Dans beaucoup de visions du monde indigènes, il n'existe pas un concept de développement compris comme la conception d'un processus linéaire, comme une succession d'états précédents et suivants. La vision d'un état sous-développé qui doit être surmonté est inconcevable, de même que l'idée de « développement » en tant qu'objectif à atteindre, car cela provoquerait la destruction des relations sociales et de l'harmonie avec la nature. [...] Il n'existe pas non plus une conception de la pauvreté comme un manque de biens matériels, ou une conception de la richesse comme une abondance. En d'autres termes, *Buen Vivir* remet en question la validité de l'idée même de progrès [...]. (Gudynas et Acosta, 2011: 105)

La complexité des relations intercommunautaires, l'harmonie recherchée entre hommes et femmes et avec la nature, et les conflits, contradictions et luttes qui existent, qui sont alimentés par des interventions extérieures mais aussi par des circonstances internes (telles que des intérêts de pouvoir individuels), ont tous facilité l'objectif stratégique de développement (voir ci-dessus) et, par conséquent, la capture par l'État des communautés

et des organisations indigènes, telles que ACIN. Les promesses de « progrès », de « bien-être » et de « développement » qui apparemment feront sortir ces communautés de la « pauvreté » et du « retard » dans un contexte défavorable caractérisé par la guerre, la dépendance et la paupérisation croissante, génèrent la confusion et la cooptation. Cette cooptation devient de plus en plus évidente parce que, par exemple, l'État offre des avantages pour encourager les organisations à abandonner la résistance de leurs mobilisations et processus, et à s'asseoir à la table des négociations avec des représentants du gouvernement, dans le cadre du programme de demandes de l'État. Il ne faut pas oublier de mentionner les politiques d'assistance qui, avec de nombreux projets, rendent les communautés de base de plus en plus dépendantes. Mais refuser d'entrer dans la logique de développement mène à la violence ou à l'exclusion des ressources et des programmes d'assistance.

Ce fut le cas lors de la plus grande mobilisation qui a eu lieu en 2008, appelée la *Minga de Resistencia Social y Comunitaria* [la Minga de la résistance sociale et communautaire], dirigée par l'ACIN. Cette mobilisation a abouti à la création de groupes et de commissions qui, dans la pratique, n'ont toujours pas répondu aux exigences structurelles du mouvement, telles que le rejet des accords de libre-échange (Rozenal, 2009). Le régime a réussi à neutraliser la résistance et à conditionner les mobilisations, dans la mesure où l'ACIN a exclu le point fondamental de son programme, les accords de libre-échange. À partir de ce changement de programme, les autorités indigènes travaillent maintenant main dans la main avec le gouvernement pour soumettre les territoires autonomes à l'économie de « libre échange », par le biais d'innombrables projets de chaînes de production promus par des agences et des institutions telles que la Banque mondiale, les Nations Unies et l'Agence des États-Unis pour le développement international (USAID),⁹ Agence qui a été critiquée et dénoncée dans plusieurs pays pour son impact négatif sur l'agenda politique des mouvements. Malheureusement, elle se trouve à Cauca depuis plusieurs années et, en plus de financer plusieurs projets, elle fait partie du programme de planification de l'ACIN. qui continuent à agir au nom de la paix. Onze ans plus tard, nous voyons la lutte des organisations indigènes contre l'État plus difficile. Par exemple, on vient de le voir comme la *Minga del Suroccidente* [la Minga du sud-ouest] a paralysé la route panaméricaine pendant 26 jours et finalement, les dirigeants indigènes et paysans ont annulé la grève en acceptant la promesse de ressources économiques ; un accord qui ne déstabilise, ni ne met en péril les

politiques structurelles qui tuent la vie dans des territoires avec toutes sortes d'activités extractives et avec l'assassinat de dirigeants sociaux qui ont choisi de rester en dehors des idées promises du progrès et du développement.¹⁰ Pour plus de détails, voir la communication CRIC (2019) où vous pouvez également accéder à l'Acte d'Accord

Peut-être le résultat le plus déterminant de la guerre, et en particulier de cette cooptation, est que les autorités indigènes les plus visibles ont placé leurs intérêts individuels au-dessus des principes constitutifs du *Wët wët fxi`zenxi*. Comme il a été souligné, le mandat communautaire vise à établir une relation harmonieuse et équilibrée avec la Terre-Mère, en subordonnant l'économie à la vie. Actuellement, et contrairement à ce mandat, l'équilibre et l'harmonie avec la Terre-Mère sont subordonnés à l'accumulation économique qui est devenue la mesure essentielle de la gestion dans la plupart des organisations indigènes, des plus locales aux plus globales.

Les communautés indigènes du nord du Cauca ne semblent pas être exemptes de ce processus, puisqu'on observe également, par exemple, dans les gouvernements progressistes de la région et dans les politiques qui, au nom du développement, sont axées sur l'exploitation des territoires et le pillage des biens communs; l'application de la législation qui profite au capital transnational; la propagande médiatique qui rompt avec l'imagination communautaire de *Buen Vivir*; et toutes sortes de mécanismes de cooptation orchestrés pour intégrer les communautés dans le modèle économique transnational. Pour atteindre cet objectif, la protection de l'environnement et les droits des peuples indigènes sont promus de manière stratégique dans le discours progressiste et indigéniste, mais ce discours est discrédité dans au moins trois domaines:

La législation environnementale donne la priorité aux décisions concernant les intérêts des industries extractives par rapport à la protection d'environnement; l'absence d'enregistrement des titres de propriété des territoires indigènes est choquant, entraînant un manque de protection de ces territoires et des communautés, ainsi qu'un manque de respect à l'égard de l'application des décisions précédentes, un droit aussi bien qu'une obligation de l'État. (Rodríguez, 2014)

Par conséquent, dans l'expérience récente du processus indigène dans le Nord de Cauca, ce qui reste en évidence des discours des États et de leurs gouvernements, à la suite du processus de cooptation et de distorsion de la *Wët wët fxi`zenxi*, c'est que les politiques de développement pour « le bien-être » et le « progrès » justifient non seulement l'exploitation des personnes mais également la destruction de la nature pour que les transnationales s'accumulent. De plus, il est également clair que dans les territoires où se trouvent la plupart des ressources naturelles, en particulier les territoires indigènes, le développement qui a été effectivement mis en œuvre, « [...] est une entreprise qui vise à transformer la relation entre les humains, ainsi que la relation entre l'homme et la nature, en une marchandise vendable. Il s'agit d'exploiter, d'attribuer une valeur à la terre, de tirer profit de ses ressources naturelles et humaines » (Latouche, 2007: 22).

Quelques réflexions passagères

L'esprit de *Buen Vivir*, ou le *Wët wët fxi`zenxi* pour les Nasa, est une proposition éthique philosophique-pratique qui détermine les relations entre les communautés et la nature; qui nécessite que l'économie soit subordonnée à la vie; qui doit souder la scission entre le politique, le social et l'économique; et qui précise qu'on doit rétablir l'équilibre naturel interrompu par l'extractivisme. Cependant, il ne peut être examiné sans reconnaître que les peuples indigènes sont simultanément soumis et résistants au modèle économique transnational. Dans ce contexte, il est nécessaire de connaître et de comprendre très bien le fonctionnement des stratégies de domination et d'exploitation imposées, afin de concevoir des résistances et des propositions alternatives.

En outre, il est inévitable d'admettre qu'en raison de la conquête et de la dépossession systématique subies par les cultures indigènes, il faut rappeler que, dans la pratique, *Buen Vivir* n'est pas un idéal d'une société héritée des ancêtres, précisément parce que, d'une part, les antagonistes des luttes indigènes ont évolué au cours de l'histoire et, d'autre part, *Buen Vivir* est, en principe, une téléologie en construction collective et communautaire permanente et ne peut donc jamais être la recette d'une société idéale, proposée par des avant-gardistes ou des ancêtres éclairés. C'est-à-dire qu'aujourd'hui, nous devons reconnaître que forger une vie pleine, joyeuse, équilibrée et en harmonie avec la terre signifie faire face à des défis complexes et puissants, dans un contexte caractérisé par la

guerre du capital transnational contre les peuples (Cáceres, 2014).

De la même manière, on doit évaluer, valoriser et valider le chemin parcouru par l'ACIN, pour reprendre les mandats collectifs et rétablir les luttes de transformation, qui sont aujourd'hui déformées par les promesses de développement et de progrès. Par conséquent, il est urgent de reconnaître les erreurs qui ont été commises en imposant des projets et des initiatives qui gênent d'autres formes d'économie qui transforment les territoires en marchandises transnationales. Il est nécessaire d'avoir de la clarté politique sur ce que signifie *Buen Vivir*, et de défendre le territoire en tant que filles et fils de la Terre-Mère et non en tant que ses propriétaires. Donc, il faut s'occuper des ruptures, contradictions et difficultés qui sont incompatibles avec les mandats des communautés elles-mêmes, mais surtout alimenter la conscience qui favorise la résistance et la lutte pour la liberté des territoires.

D'autre part, on ne peut nier que les principes et idéaux de *Buen Vivir* qui apparaissent dans les discours qui le présentent, de manière idéalisée, comme l'alternative au capital, ont une touche d'utopie qui se heurte aux défis pratiques du contexte mondial et à la conception et la pratique même de *Bien Vivir* pour les peuples indigènes. Cette utopie brouille et déforme le *Buen Vivir*, qui fait référence à d'autres modes de vie qui survivent, avec un potentiel pratique émancipateur pour l'avenir. Ces modes de vie constituent « la base sur laquelle les cultures indigènes ont pu résister à plus de 500 ans de colonisation et d'exploitation. *Buen Vivir*, enfin, offre une orientation pour construire collectivement des styles différents et alternatifs au progrès matériel" (Acosta, 2013).

De la même manière que *Buen Vivir* n'est pas la recette dans l'expérience contradictoire et dynamique de l'ACIN, des auteurs tels que Latouche proposent que « la décroissance, en tant que telle, n'est pas vraiment une alternative concrète; ce serait plutôt la matrice qui conduirait à l'émergence de multiples alternatives » au développement économique. De plus, Latouche suggère que « [...] l'objectif de la bonne vie est défini de nombreuses façons, en fonction du contexte dans lequel elle est considérée. En d'autres termes, il s'agit de reconstruire (ou de retrouver?) de nouvelles cultures [...] » (2007: 66). Selon Latouche, la décroissance est une théorie insuffisante car, par exemple, elle peut être interprétée comme proposant à tous, quel que soit le contexte et le processus, de réduire la consommation et de

produire de manière contrôlée et rationnelle pour respecter le climat, les écosystèmes et les êtres humains eux-mêmes, comme si les communautés et les pays appauvris consommaient et produisaient dans la même mesure que les pays riches. À la lumière des *Planes de Vida* [plans de vie] de l'expérience ACIN, cette interprétation serait incompréhensible.

En outre, la proposition de décroissance est linéaire, progressive et axée sur l'économie de la mesure aussi, ce qui rompt également avec d'autres visions du monde telles que celle des indigènes, où l'économie est subordonnée à la vie et non l'inverse, comme dans le cas du capital. La flexibilité de la conception et de la pratique de *Buen Vivir* a une limite concrète dans la mesure où « *Buen Vivir* » propose une vision du monde différente de celle de l'Ouest lorsqu'elle découle de racines communautaires non capitalistes. Elle rompt également avec les logiques anthropocentriques du capitalisme dans la civilisation dominante, et avec des divers socialismes existant jusqu'à présent" (Acosta, 2013).

Enfin, en reconnaissant que les peuples indigènes ne sont pas la solution, mais que leurs principes sont essentiels à la survie de la planète, il convient de constater que

notre engagement est de convertir nos principes en connaissances, tout au long du voyage de la vie et dans l'avenir, pour défendre la vie. Connaître l'essence de la connaissance ancestrale ne signifie pas savoir et avoir des solutions pour tout. Pour les peuples indigènes, cela signifie continuer à apprendre, à construire et à tisser des liens avec des autres peuples et processus organisationnels. Les fondements de la connaissance ancestrale ne servent que lorsqu'ils sont renouvelés face aux défis du présent et non lorsqu'ils nous lient avec nostalgie et autorité au passé. Les principes de nos racines, tels que nous attacher à la vie et reconstruire l'équilibre et l'harmonie, ne sont valables que dans la mesure où ils nous aident à reconnaître et à jeter les masques et les chaînes. Être indigène, autochtone, de la terre, c'est être l'avenir, la liberté et la proposition. Des racines à la liberté, en harmonie. (Tejido de Comunicación, 2012).

‘Un croquis des formes du ‘buen vivir’ de Pioyá, Cauca’

Edwin Andrés Rodríguez Pipicano
Ángela María Muñoz Gutiérrez
Jorge Mauricio Escobar Sarria

*Groupe de Recherche en
Communication et Changement
Social, Universidad Autónoma de
Occidente, Cali*

Tout comme les formes du « buen vivir » [« los buenos vivires »] proposent des

moyens de mener une vie en harmonie, ils comprennent également l'identité, l'autonomie et la force des peuples indigènes d'Amérique Latine; et c'est ici qu'il est particulièrement intéressant d'observer la réalité vécue par la communauté indigène Nasa de Pioyá, état du Cauca, en Colombie. La reconnaissance de soi en tant que stratégie de résistance est un acte politique et collectif que les hommes et les femmes indigènes de cette communauté pratiquent comme partie intégrante de leur mode de vie: dans leurs sentiments, leurs pensées et leurs actions.

Leur identité leur permet de construire et de créer des souvenirs pour résister à l'oubli, tandis que dans le présent, ils suivent un chemin basé sur les empreintes que ce processus conscient de devenir leur transmet. L'autonomie les rend propriétaires de leur propre ordre, de leur cosmovision, ainsi que de leurs projets de vie, et elle les rend très conscients de leur relation avec leur territoire et des particularités de leur organisation sociale. Leur force leur permet de survivre et d'imaginer leur avenir, mais surtout de décoloniser, de déciviliser et de collectiviser en faveur de la vie en communauté et contre les systèmes oppressifs

'modernes' et 'capitalistes' qui minent, voire exterminent, les ressources naturelles, humaines et sociales.

Les photos de cet essai illustrent des pratiques communautaires, traditionnelles et/ou de résistance. Elles ont été prises dans le cadre d'une invitation adressée par les autorités ancestrales de la communauté à une délégation internationale composée de femmes autochtones Pankararu (Brésil) et Q'eqchi (Guatemala), accompagnées de collègues de l'Universidad Autónoma del Occidente, Cali, l'Université Fédérale de São Paulo et l'Université de Leeds. La visite a eu lieu en octobre 2018.









| Références |

Bibliographie

- Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN). 2012. *Defendemos la vida toda, no solamente los DDHH*. Disponible sur: <http://www.pueblosencamino.org/index.php/joomla-stuff-mainmenu-26/lecciones-aprendidas/406-defendemos-la-vida-toda-y-la-madre-tierra-no-solamente-los-ddhh> [Consulté le 6 décembre 2014.]
- Acosta, A. 2013. "El Buen Vivir, una alternativa al desarrollo" *La Jornada Suplemento*, 19 octobre. Disponible sur: <http://www.jornada.unam.mx/2013/10/19/cam-vivir.html> [Consulté le 10 décembre 2014.]
- Bobbio, N. 1989. *Estado, gobierno y sociedad*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Cáceres, B. 2014. "Honduras : 'Una guerra declarada contra los pueblos y movimientos sociales'", interview de Berta Cáceres, *Grain*, 25 novembre. Disponible sur: <http://www.grain.org/es/article/entries/5091-honduras-una-guerra-declarada-contra-los-pueblos-y-movimientos-sociales-entrevista-a-bertha-caceres> [Consulté le 21 mai 2019.]
- Chancoso, B. 2010. "El Sumak Kaway desde la visión de la mujer", *América Latina en Movimiento*, 453, número spécial consacré aux "Alternativas civilizatorias: los viejos sentidos de la humanidad", pp. 6-9.
- Communication du CRIC. 2019. "Minga social del suroccidente desbloquea la vía panamericana pero continúa en asamblea permanente", *Kavilando*, 6 avril. Disponible sur: <https://www.kavilando.org/lineas-kavilando/formacion-genero-y-luchas-populares/6835-minga-social-del-suroccidente-desbloquea-la-via-panamericana-pero-continua-en-asamblea-permanente>. [Consulté le 22 mai 2019.]
- Gudynas, E., et A. Acosta. 2011. "El Buen Vivir o la disolución de la idea del progreso", dans M. Rojas, ed., *La medición del progreso y del bienestar: propuestas desde América Latina*. Mexico: Foro Consultivo Científico y Tecnológico, pp. 103-10. Disponible sur : http://foroconsultivo.org.mx/libros_editados/midiendo_el_progreso_2011_esp.pdf [Consulté le 21 mai 2019.]
- Latouche, S. 2007. *Sobrevivir al desarrollo: de la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*. Barcelona: Icaria Más Madera.
- Pueblos en Camino. 2013. "Así sí: Planes de Vida. Colombia". Initialement disponible sur: <http://www.pueblosencamino.org/index.php/asi-si> [Consulté le 11 décembre 2014.] Maintenant disponible sur Pueblos en Camino. 2019. "Así sí: Planes de Vida", 29 avril, <https://pueblosencamino.org/?cat=25> [Consulté le 22 mai 2019.]
- Plan V. 2014. "Sumak Kaway : la palabra usurpada". Disponible sur: <https://www.planv.com.ec/historias/sociedad/sumak-kawsay-la-palabra-usurpada> [Consulté le 21 mai 2019.]
- Rist, G. 2002. *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid : Libros de la Catarata.
- Rozental, E. 2009. "Qué palabra camina la Minga", *Revista Deslinde*, 45 : 49-59. Disponible sur: <https://cedetrabajo.org/wp-content/uploads/2012/08/45-8.pdf> [Consulté le 21 mai 2019.]
- Rodríguez, D. 2014. *La doble cara del Perú*. Disponible sur: <http://www.pueblosencamino.org/index.php/asi-no/extermino-terror-y-guerra/1148-la-doble-cara-del-peru> [Consulté le 6 décembre 2014.]
- Tejido de Comunicación ACIN. 2009. "¿Qué moviliza a los indígenas ? Un asunto de vida o muerte",

Seminario Virtual Caja de Herramientas, 154, 17 avril. Disponible sur:

<http://viva.org.co/cajavirtual/svc0154/index%20-%20pagina%206.html> [Consulté le 21 mai 2019.]

2012. “Desafíos para comunicarnos y ser indígenas”, *Enlace Indígena*, 30 de noviembre. Disponible sur:

<https://movimientos.org/node/21892?key=21892> [Consulté le 21 mai 2019.]

Tejido de Educación ACIN. 2014. “Campaña de inventos para el *Wët wët fxi`zenxi* en los cabildos indígenas del norte del Cauca”. *Campaña inventos para el Wët wët fxi`zenxi*. Disponible sur:

<http://inventosnortedelcauca.blogspot.mx/p/inicio.html> [Consulté le 21 mai 2019.]

Verdad Abierta. 2014. “La sangre que recuperó la tierra de los Nasa”, 25 février. Disponible sur:

<http://www.verdadabierta.com/lucha-por-la-tierra/5264-la-sangre-que-les-recupero-la-tierra-de-los-nasa>.

[Consulté le 22 mai 2019.]

Zibechi, R. 2010. “Pan para hoy, incertidumbre para mañana : neoliberalismo y neocolonialismo en

América Latina”. *Rebelión*, 29 octubre. Disponible sur: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=115680>

[Consulté le 21 mai 2019.]